

**Technische Universität Dresden**  
**Zentrum für Internationale Studien**  
**Studiengang Internationale Beziehungen**

Hausarbeit im Seminar: Gesellschaftliche und wirtschaftliche Evolution

Sommersemester 2004

Seminarleiter: Prof. Dr. Marco Lehmann-Waffenschmidt, PD Dr. Peter E. Fäßler

**Geschichtsphilosophie – Ein Diskurs  
zum Ende der Geschichte**

Verfasser der Arbeit: Matthias Schuler

Studiengang: Internationale Beziehungen, 4. Fachsemester

Ort, Datum: Dresden, 30. Juni 2004

**Inhaltsverzeichnis:**

Einleitung.....	3
Entwürfe bzw. Ideen einer Geschichtsphilosophie.....	3
I. Platon.....	3
II. Kant.....	4
III. Hegel.....	6
Das Ende der Geschichte bei Francis Fukuyama.....	8
Autor und Buch.....	8
Der Sieg des Liberalismus.....	9
Der Sieg der Demokratie.....	13
Kritik an Fukuyama.....	23
Fazit.....	28
Literatur.....	29

## Einleitung

In der vorliegenden Arbeit soll zum Thema Geschichtsphilosophie die Frage nach einem Ende der Geschichte, wie es 1989 von Francis Fukuyama in seinem viel beachteten Aufsatz „The End of History?“ postuliert wurde, diskutiert werden. Dazu werden zu Beginn die Vordenker oder Ideengeber, auf deren Werk Fukuyama seine Argumentation aufbaut, vorgestellt. Den Hauptteil der Arbeit bildet die Vorstellung und Analyse der 1992 erschienenen Monographie „Das Ende der Geschichte – Wo stehen wir?“ von Francis Fukuyama. Im letzten Teil der Arbeit werden eine Reihe im weitesten Sinne philosophischer Fragen und Kritiken zum Werk Fukuyamas thematisiert.

## Entwürfe bzw. Ideen einer Geschichtsphilosophie:

Im Folgenden sollen mit Platon, Immanuel Kant und Georg Wilhelm Friedrich Hegel zunächst drei Klassiker des politischen Denkens mit ihrem Beitrag zum geschichtsphilosophischen Diskurs kurz vorgestellt werden.

### I. Platon<sup>1</sup>

Den Sinn und Zweck (*télos*) des menschlichen Lebens sieht Platon in der „Vervollkommnung der Seelen“, in der Entfaltung und Steigerung der ethischen und dianoetischen Anlagen und Fertigkeiten. Aufgabe der Polis ist es, diese zu ermöglichen und zu fördern. Erkenntnisleitende Frage in Platons *Politeia* ist demzufolge, welche Einrichtungen vonnöten sind, um dieses Ziel zu erreichen. Da alle Institutionen im Dienst der „Seelenpflege“ stehen sollen, werden sie aus dem Bild einer „vollkommenen Seele“ abgeleitet. Die menschliche *Psyche* setzt sich nach Platon aber aus drei Teilen zusammen: den *Begierden und Leidenschaften*, den *Tugenden* (die Grundtugenden sind Tapferkeit, Besonnenheit, Gerechtigkeit, Einsicht) und der *Vernunft*. Diese müssen folglich ein organisches Ganzes bilden und sich gegenseitig stützen. In Analogie dazu sieht Platon in der Polis eine Arbeitsteilung vor. Die drei menschlichen Grundvermögen werden von drei *Ständen* realisiert: für die Vernunft sind die *Regenten* zuständig, tugendhaft oder tüchtig müssen vor allem die *Wächter* sein, die Begierden und Leidenschaften sind vornehmlich Sache des einfachen Volkes, der *Handwerker* und *Bauern*. Diese Dreiteilung der menschlichen Seele wird später bei Hegel erneut von Bedeutung sein.

---

<sup>1</sup> Klaus Roth: Platon, in: Peter Massing/Gotthard Breit (Hrsg.): Demokratie-Theorien Von der Antike bis zur Gegenwart, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, Band 424, 2003, S. 27-36.

Ausgehend von seinen Beobachtungen zu den verschiedenen Regierungsformen<sup>2</sup> gelangt Platon zu einer Verfallstheorie bzw. einer Theorie des Verfassungskreislaufs: Der Mensch der *Aristokratie* sei gut und gerecht, er folge den Gesetzen und bemühe sich um Tüchtigkeit und ein ehrbares Leben. Aus der Aristokratie erwachse die *Timokratie*<sup>3</sup>, da die nachfolgende Generation der Machthaber die Sitten ihrer Väter missachte und sich in zügelloser Streitlust und Ehrsucht übe. Ihr folgt die *Oligarchie*, die alle Regierungskompetenzen in den Händen weniger Reicher konzentriert. Ihr Übergang in die *Demokratie* sei gesetzmäßig und erfolge wegen der Unersättlichkeit des Verlangens nach Reichtum. Es sei offensichtlich, schreibt Platon, dass man in einer Stadt unmöglich den Reichtum ehren und zugleich Besonnenheit unter den Bürgern erlangen kann. Entweder das eine oder das andere muss man opfern. Eine Demokratie entstehe immer dann, wenn die Armen in der Stadt die Oberhand gewinnen und ihre Gegner entweder umbringen oder verbannen, um schließlich die Ämter unter sich zu verlosen. Die Umwandlung der Demokratie schließlich führt zur *Tyrannis*, und zwar wegen der übersteigerten Freiheit. Da die Menschen der Demokratie „darin unersättlich und gegen alles andere gleichgültig“ sind, ertöne irgendwann der Ruf nach einer starken Hand, die wieder Ordnung in die aufgewühlte Gesellschaft bringt. Damit schließt sich dann der Kreis. Der Tyrann erzwingt die innere Ruhe, gewöhnt die Bürger wieder an Recht und Ordnung und schafft so die Voraussetzungen für die Rückkehr zur Monarchie bzw. zur gemäßigten Aristokratie<sup>4</sup>.

Dieses zyklische Modell des Geschichtsverlaufs stellt gewissermaßen den ersten umfassenderen Entwurf einer Geschichtsphilosophie dar.

## II. Kant<sup>5</sup>

Immanuel Kant entwirft seine Geschichtsphilosophie in der aufklärerischen Manier, in der sich Evolution und Revolution mischen, Natur und Vernunft gegen-, aber auch durch- und miteinander gehen. Von Natur sind wir nicht schon vernünftig, können es aber durchaus werden.

In der kleine Schrift *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, aus dem Jahr 1784/85 legt Kant seine Geschichtsphilosophie in neun Thesen dar<sup>6</sup>: Während in der ersten These die Idee der Naturteleologie im Hinblick auf einen „Leitfaden ... der

---

<sup>2</sup> Vgl. dazu näher: Roth: Platon, S. 34.

<sup>3</sup> So bezeichnet Platon mangels besserer Ausdrücke die lakonisch-kretische Verfassung.

<sup>4</sup> Roth: Platon, S. 35.

<sup>5</sup> Arno Baruzzi: Immanuel Kant, in: Hans Maier/Horst Denzer (Hrsg.): Klassiker des politischen Denkens 2 - Von Locke bis Max Weber, München: Verlag C.H. Beck, 2001, S. 87-104.

<sup>6</sup> Baruzzi: Immanuel Kant, S. 91ff.

Vernunft“ behauptet, in der zweiten die Idee der Teleologie des Menschen als eines Vernunftwesens im Hinblick auf die Gattung betrachtet, in der dritten die Idee der menschlichen Selbstproduktion durch eigene Vernunft verheißen wird, so spricht Kant in der vierten vom „*Antagonism ... in der Gesellschaft*“, d.h. einer „*ungeselligen Geselligkeit* der Menschen“. In der Naturanlage der Zwietracht stecke eine Endabsicht der Natur, in der die Vernunft des guten Willens schließlich dominieren werde. Angesichts des Antagonismus in der menschlichen Gesellschaft sieht er fünftens das „*größte Problem für die Menschengattung, zu dessen Auflösung die Natur ihn zwingt*“. Erst im Erreichen des Bürgerwie Rechtsstatus vollenden wir unser Menschsein. Eine „*vollkommen gerechte bürgerliche Verfassung*“ sei „*höchste Aufgabe der Natur für die Menschengattung*“. Wie der Mensch sich „*ein Oberhaupt der öffentlichen Gerechtigkeit verschaffen könne, das selbst gerecht sei*“, darin besteht sechstens das „*schwerste*“ Problem, welches die „*Menschengattung am spätesten*“ lösen werde: „*Aus so krummem Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, kann nichts ganz Gerades gezimmert werden. Nur die Annäherung zu dieser Idee ist uns von Natur aus auferlegt*“.

Mit der siebten These wird auf die zwischenstaatliche Friedenssicherung verwiesen, welche *conditio sine qua non* wird, um eine bürgerliche Verfassung zu errichten. Dazu gehören einmal gesetzmäßige äußere Staatenverhältnisse, dann die Gestaltung eines Völkerbundes. Kant reißt die Kluft zwischen Natur und Kultur, menschlicher Sittlichkeit und Vernunft in der ganzen Dimension auf, nennt den inneren Krieg, der im Menschen selbst und zwischen einzelnen Menschen tobt, und den äußeren, den Staatenkrieg.

In der achten These wird die Geschichte der Menschengattung als Vollzug „*eines verborgenen Plans der Natur*“ angesehen, um eine innenpolitisch vollkommene Staatsverfassung zustande zu bringen, zu deren Zweck die Natur ebenfalls die außenpolitischen Probleme allmählich regelt. Dieses Problem der politischen Ordnung, dem wir heute vielleicht noch gesteigert gegenüber stehen, sieht Kant als ein philosophisch lösbares Problem, weil die Natur schließlich „*zur höchsten Absicht hat, dass ein allgemeiner weltbürgerlicher Zustand, als der Schoß, worin alle ursprünglichen Anlagen der Menschengattung entwickelt werden, dereinst einmal zu Stande kommen werde*“. Was können wir aber heute angesichts einer ganz anderen Weltlage tun? Kant antwortet mit der neunten These: „*ein philosophischer Versuch, die allgemeine Weltgeschichte nach einem Plan der Natur, der auf die vollkommene bürgerliche Vereinigung in der Menschengattung abziele, zu bearbeiten, muss als möglich, und selbst für diese Naturabsicht beförderlich*“.

angesehen werden“<sup>7</sup>. Diese Aufforderung, eine umfassende Universalgeschichte zu schreiben, sollte dann als erstes von Georg Wilhelm Friedrich Hegel angenommen werden.

In seiner Schrift *Zum ewigen Frieden* stellt Kant in den Jahren 1793/94 in der Manier der Friedensschriften der Aufklärungszeit Artikel auf, welche Bedingungen des Friedens bzw. des republikanischen Staates aufstellen<sup>8</sup>: kein Friedensschluss mit dem geheimen Vorbehalt für künftige Kriege, keine gewalttätige Einmischung von Staaten in Verfassung und Regierung eines anderen Staates, schließlich keine so weit gehenden „Feindseligkeiten“, die jedes „wechselseitige Zutrauen im künftigen Frieden unmöglich machen müssen“. So formuliert er Präliminarartikel und fügt folgende Definitivartikel hinzu:

1. „Die bürgerliche Verfassung in jedem Staate soll republikanisch sein“.
2. „Das Völkerrecht soll auf einen *Föderalismus* freier Staaten gegründet sein“.
3. „Das *Weltbürgerrecht* soll auf Bedingungen der allgemeinen *Hospitalität* eingeschränkt sein“<sup>9</sup>.

Die republikanische Verfassung und der ewige Friede sind eine regulative Gattungsidee. Wie wir aus seiner Geschichtsphilosophie wissen und wie Kant auch im Politikentwurf *Zum ewigen Frieden* zugesteht, erreicht nicht der Mensch diese politische Ordnung, sondern nur die Menschheit, d.h. das Ganze „der gesellschaftlich auf Erden vereinigten, in Völkerschaften verteilten Menschen“, von denen gesagt werden könne, dass „das menschliche *Geschlecht* (im großen) zum Besseren beständig fortschreite“ (*Der Streit der Fakultäten*, 1798).

### III. Hegel<sup>10</sup>

Es blieb Kants großem Nachfolger Georg Wilhelm Friedrich Hegel vorbehalten, in der Generation nach Kant das Projekt einer Universalgeschichte zu vollenden, die sowohl philosophisch ernst zunehmen war, als auch auf einer umfassenden Kenntnis der empirischen Fakten der Geschichte gründete.

Hegel verband die Erfahrung der Französischen Revolution mit jener der aufkommenden bürgerlichen Gesellschaft. Diese war für ihn der geschichtliche Ort der Verwirklichung moderner Freiheit und Gleichheit. Sie war für ihn zugleich aber auch der Einbruch der Amoralität in die Sittlichkeit des Lebens. Die bürgerliche Gesellschaft war für

---

<sup>7</sup> Immanuel Kant: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, VI, 47.

<sup>8</sup> Baruzzi: S. 96f.

<sup>9</sup> Immanuel Kant: Zum ewigen Frieden, VI, 204, 208 und 213.

<sup>10</sup> Henning Ottmann: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, in: Hans Maier/Horst Denzer (Hrsg.): Klassiker des politischen Denkens 2 - Von Locke bis Max Weber, München: Verlag C.H. Beck, 2001, S. 131-144.

Hegel so wenig wie die Revolution in der Lage, die mit ihr gekommene Freiheit und Gleichheit aus eigenen Kräften zu bewahren<sup>11</sup>.

In seiner *Phänomenologie des Geistes* (1806) zeigt er an acht, teils abstrakten, teils historischen „Gestalten“ des Bewusstseins, wie diese in sich beschränkt sind und aus sich heraus weiterrücken, bis der Standpunkt der Philosophie, das „absolute Wissen“, erreicht wird. Diese „Kritik der historischen Vernunft“ (Dilthey) ist zwar kein politisches Werk, enthält aber bedeutende und wirkungsmächtige politische Kapitel, von denen die bekanntesten das über die Französische Revolution („Die absolute Freiheit und der Schrecken“) sowie das Herr-Knecht-Kapitel („Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewusstseins“) sind. Darin geht es Hegel wohl weniger um eine Version des Klassenkampfes, wie es von Marxisten, wie zuletzt noch von Kojève, verstanden wurde, sondern eher darum, gegen die Hobbessche Reduktion des Menschen auf die Begierde und das bellum omnium contra omnes (Krieg aller gegen alle) zu demonstrieren, zu zeigen welche Bedeutung der geistigen „Anerkennung“ des anderen als eines freien und gleichen Wesens zukommt und wie in dialektischer Umkehrung der Herr sich als abhängig vom Knecht und dessen Arbeit erweist<sup>12</sup>.

Die *Rechtsphilosophie* (1821) Hegels setzt an auf dem mit der Französischen Revolution und der bürgerlichen Gesellschaft erreichten Niveau der modernen Freiheit. Sie feiert aber nicht, wie oftmals behauptet, Preußen oder das Bestehende. Sie feiert – wenn schon – den modernen Staat, bis zu einem gewissen Grade auch die bürgerliche Gesellschaft. Als „philosophische Notwendigkeit“ fordert Hegel verschiedene Merkmale, wie eine konstitutionelle Verfassung, Öffentlichkeit und Mündlichkeit der Rechtspflege, Pressefreiheit, Gleichheit der Bürger vor dem Gesetz, Beteiligung des Volkes an Gesetzgebung und Steuerbewilligung, die damals in Preußen nicht gegeben waren. Die *Rechtsphilosophie* sollte kein Abbild des preußischen Staates sein. Vielmehr sollte sie auf den Begriff bringen, was den modernen Staat ausmacht. Ungewöhnlich ist dabei allerdings die Eigenart der Hegelschen Argumentation. Denn Hegels *Rechtsphilosophie* sollte die Früchte des Liberalismus und der modernen Freiheit ernten, ohne die typisch liberalen Begründungen zu geben, die von Locke bis Kant bestimmend gewesen sind. Die *Rechtsphilosophie* endet mit einem Ausblick auf die Weltgeschichte, die bei Hegel von jeweils epochemachenden Völkern und welthistorischen Individuen (wie Alexander oder Caesar), vor allem aber von der „List der Vernunft“ gemacht

---

<sup>11</sup> Ebd.: S. 132.

<sup>12</sup> Ebd.: S. 135f.

wird, die „hinter dem Rücken“ der Subjekte den Fortschritt der Freiheit bewirkt<sup>13</sup>. Ziel dieser Entwicklung ist der modernen, liberale Staat, in dem die bürgerliche Freiheit verwirklicht ist.

## **Das Ende der Geschichte bei Francis Fukuyama**

### **Autor und Buch**

Diese Entwürfe einer Universalgeschichte bilden die Grundlage für eines der wohl immer noch aktuellsten und äußerst kontrovers diskutierten Werke zur Frage nach einem Ende der Geschichte. In seinem 1989 in der konservativen amerikanischen Fachzeitschrift „The National Interest“ erschienen Artikel „The End of History?“ und der 1992 daraus entstandenen Monographie „The End of History and the Last Man“ greift Francis Fukuyama den Gedanken Kants zu einer umfassenden Universalgeschichte auf und beruft sich dabei insbesondere auf die Geschichtsphilosophie Hegels bzw. die Hegel-Interpretation Alexandre Kojèves. Bevor die Monographie Fukuyamas näher betrachtet wird, jedoch noch einige Worte zum Autor selbst und zur Entstehung seines Buches.

Francis Fukuyama wurde 1952 in Chicago geboren und ist derzeit Dekan der Fakultät für International Political Economy an der Johns Hopkins Universität in Washington. Neben vielen weiteren Funktionen ist er unter anderem Mitglied im Ausschuss für Bioethik des amerikanischen Präsidenten und Mitherausgeber der Zeitschrift „The National Interest“.

Basierend auf einer seiner Vorlesungen am John M. Olin Centre an der Universität von Chicago Ende der achtziger Jahre, schrieb Fukuyama für „The National Interest“ im Sommer 1989 den Aufsatz „The End of History?“. Sechzehn Seiten, die eine unglaublich intensive Welle der Reaktion in der Wissenschaft loslöste, darunter von namhaften Autoren wie Samuel P. Huntington. In einer Zeit in der sich fundamentale Veränderungen in der Sowjetunion abzeichneten und viele das Ende des Kalten Krieges feierten, ging Fukuyama ein paar Schritte weiter und verkündete das Ende der Geschichte an sich und den endgültigen Sieg der liberalen Demokratie als den nun erreichten Endzustand der ideologischen Entwicklung der Menschheit.

Drei Jahre später, brachte Fukuyama das Buch „The End of History and the Last Man“ heraus, in dem er seine These eines erreichten Endes der Geschichte weiter ausbaute. Mittlerweile war Fukuyama nicht mehr der kleine, wie er selbst sagte, „junior official“ im State Department, in das er kurz nach Erscheinen seines Artikels 1989 aufgenommen wurde, sondern stellvertretender Direktor des Planungsstabes im US-Außenministerium.

---

<sup>13</sup> Ebd.: S. 140ff.



Sein Buch über das Ende der Geschichte wurde in über 20 Sprachen übersetzt, war ein Bestseller in vielen Ländern und wurde mit einer Reihe von Preisen gekrönt.

### **Der Sieg des Liberalismus**

Wie kommt Fukuyama also zu der Auffassung, wir hätten das Ende der Geschichte erreicht? Um seiner Argumentation zu folgen kehren wir noch einmal zum Anfang zurück und wenden uns der Frage nach dem Ende der Geschichte zu, ohne frühere Geschichtstheorien zu Rate zu ziehen. Wir stellen uns die Frage, ob die Geschichte zielgerichtet ist, und ob es einen Grund zu der Annahme gibt, dass eine universale Entwicklung in Richtung auf die liberale Demokratie stattfinden wird. Wir wollen uns zunächst mit der Frage der Zielgerichtetheit befassen und im Augenblick außer acht lassen, ob dies einen Fortschritt bedeutet, der entweder eine moralische Weiterentwicklung oder mehr menschliches Glück zur Folge hat. Die Leitfrage ist also, ob sich alle menschlichen Gesellschaften auf eine bestimmte einheitliche Weise entwickeln, oder ob ihre Geschichte einen zyklischen oder gar zufälligen Verlauf nimmt. Wenn sich die Geschichte nicht wiederholt, dann muss es einen konstanten oder einheitlichen Mechanismus oder eine Reihe von historischen Grundprinzipien geben, die der Entwicklung eine bestimmte Richtung aufzwingen und in der Gegenwart die Erinnerung an frühere Zeiten wach halten<sup>14</sup>. Zyklische Geschichtsauffassungen oder solche, die die historische Entwicklung als zufällig ansehen, schließen die Möglichkeit sozialer Veränderungen oder einer begrenzten Regelmäßigkeit nicht aus, aber sie kennen kein durchgehendes Kausalprinzip in der historischen Entwicklung. Dagegen müssen sie einen Prozess der Degeneration annehmen, in dessen Verlauf das Bewusstsein sämtlicher früherer Errungenschaften ausgelöscht wird. Denn wenn nicht die Möglichkeit eines totalen historischen Vergessens bestünde, würde jeder Zyklus, der auf einen anderen folgt, zumindest auf einigen wenigen Erfahrungen des vorherigen aufbauen. Für seinen ersten Versuch, den Mechanismus zu verstehen, der der Geschichte ihren zielgerichteten Verlauf gibt, nimmt Fukuyama in Anlehnung an Bacon und Fontenelle an, dass das Wissen der Schlüssel dazu ist. Dabei berücksichtigt er besonders das Wissen über das Universum, das sich mit den Mitteln der Naturwissenschaft erlangen lässt. Unter sämtlichen sozialen Bemühungen ist die moderne Naturwissenschaft als einzige kumulativ und zielgerichtet. Nachdem die wissenschaftliche Methode einmal erfunden war, wurde sie ein universaler Besitz des rationalen Menschen. Sie war potentiell jedermann zugänglich, ungeachtet kultureller oder nationaler Unterschiede. Die Entwicklung der wissenschaftlichen

---

<sup>14</sup> *Francis Fukuyama: Das Ende der Geschichte – Wo stehen wir?*, München: Kindler Verlag, 1992, S. 113.

Methode teilte die Geschichte in zwei Abschnitte, in die Zeit vor der Entdeckung und in die Zeit danach. Eine solche Zweiteilung ist mit einem zyklischen Geschichtsbild nicht zu vereinbaren. Die allmähliche Entfaltung der modernen Naturwissenschaft stellte einen derartigen zielgerichteten Mechanismus dar, wie er für die Erklärung der historischen Entwicklung benötigt wird<sup>15</sup>.

Das erste anschauliche Beispiel, wie die moderne Naturwissenschaft zu historischen Veränderungen führt, die sowohl zielgerichtet als auch universal sind, ist die militärische Konkurrenz. Schon Kant behauptete, dass der historische Wandel ein Ergebnis der „ungeselligen Geselligkeit“ des Menschen ist; dass der Mensch viel stärker durch Konflikt als durch Kooperation gezwungen wird, sich in Gemeinschaften zusammenzuschließen und deren Potential so gut wie möglich auszuschöpfen<sup>16</sup>. Die moderne Naturwissenschaft eröffnet den Gesellschaften dabei einen entscheidenden militärischen Vorteil, die neue Technologien am besten entwickeln, produzieren und einsetzen können. Der relative Vorsprung, den die Technik ermöglicht, wird in dem Maße größer, wie sich die technologische Entwicklung beschleunigt. Die Entwicklung der modernen Naturwissenschaft zwingt sich dem Menschen automatisch auf, ob er will oder nicht. Die Aussicht, dass möglicherweise eines Tages ein Krieg geführt werden muss, übt in jeder Gesellschaft einen erheblichen Druck in Richtung auf Rationalisierung und Vereinheitlichung der sozialen Strukturen aus. Ein Staat, der seine politische Autonomie behalten will, darf nicht in technischer Hinsicht hinter seinen Feinden und Rivalen zurückbleiben. Das Damoklesschwert des Krieges zwingt ihn sogar, die Gesellschaft so umzustrukturieren, wie sie für die Produktion und den Einsatz der Technik am besten geeignet ist. Eine solche wissenschaftliche Entwicklung kann auch durch andere Triebkräfte in Gang gesetzt werden - etwa durch ökonomische Prozesse - aber gerade der Krieg übt einen sehr starken Zwang zur sozialen Modernisierung aus – und er ist ein besonders eindeutiger Test, ob sie erfolgreich war<sup>17</sup>.

Das zweite Beispiel, wie die moderne Naturwissenschaft den Lauf der Geschichte in eine bestimmte Richtung lenkt, ist die immer weiter voranschreitende Eroberung der Natur zur Erfüllung menschlicher Wünsche und Bedürfnisse, ein Vorgang, den wir üblicherweise als wirtschaftliche Entwicklung bezeichnen. Industrialisierung bedeutet nicht nur den intensiven Einsatz von Technik im Produktionsprozess und die Erfindung neuer Maschinen. Industrialisierung bringt es auch mit sich, dass die Probleme der sozialen Organisation und

---

<sup>15</sup> Ebd.: S. 115.

<sup>16</sup> Ebd.: S. 119.

<sup>17</sup> Ebd.: S. 116.

der sinnvollen Arbeitsteilung durch Vernunft gelöst werden<sup>18</sup>. Das wirtschaftliche Wachstum hatte in allen Gesellschaften bestimmte einheitliche soziale Veränderungen zur Folge, ungeachtet ihrer früheren Sozialstruktur. Beispielsweise zählt hierzu die Verstädterung einer Gesellschaft, sowie der Bedarf an mehr Flexibilität und Mobilität. Diese Veränderungen unterminieren traditionelle soziale Gruppen wie Stämme oder Großfamilien. An Stelle der alten Gemeinschaften treten moderne bürokratische Organisationen. Die industrielle Entwicklung muss jedoch nicht notwendigerweise wuchernde Bürokratien oder riesige Industriekominate hervorbringen. Ab einer bestimmten Größe werden Bürokratien jedoch Opfer des Phänomens der Kostenprogression und sind weniger effizient als eine Vielzahl kleinerer Organisationen. Trotzdem müssen auch solche kleineren Einheiten nach den Prinzipien der rationellen Produktion organisiert sein und brauchen eine verstädterte Gesellschaft als Hintergrund<sup>19</sup>.

Wenn die Entfaltung der modernen Naturwissenschaft einen zielgerichteten Verlauf der Geschichte bewirkt hat, dann ist die Frage naheliegend, ob diese Entwicklung rückgängig gemacht werden kann. Könnte sich eine industrialisierte Gesellschaft in eine vormoderne, noch nicht von der Wissenschaft geprägte zurückverwandeln? Fukuyama stellt sich dazu die Frage, ob die Menschheit den zielgerichteten Verlauf der Geschichte dadurch umkehren könnte, dass sie die naturwissenschaftliche Methode verwirft oder sogar verliert<sup>20</sup>.

Einem der bekanntesten Kritiker der technischen Zivilisation, Jean-Jacques Rousseau, zufolge könnte der Mensch glücklich werden, wenn er aus der Tretmühle der modernen Technologie und der endlosen Wunschspirale ausbrechen würde. Er müsste etwas von der Ganzheitlichkeit seines Naturzustands wiedergewinnen, in dem er in keiner Gesellschaft lebte und sich nicht mit anderen verglich<sup>21</sup>. Doch dies ist nicht möglich: Freiwillig werden es vielleicht einzelne Individuen tun, jedoch keine gesamte Gesellschaft wird sich aufgrund der Erwartungen, die durch das Wirtschaftswachstum geweckt werden, freiwillig für Rousseaus Option entscheiden. Es bleibt allerdings die Frage zu stellen, ob der Verzicht auf die moderne Naturwissenschaft unfreiwillig erfolgen könnte. Können wir die moderne Naturwissenschaft zerstören und uns von der naturwissenschaftlichen Methode befreien, die unser Leben prägt? Die moderne Technik und das Wissen, wie man sie herstellt, könnte man wahrscheinlich vernichten, aber man könnte die Erinnerung an die Methode, die die Produktion solcher Errungenschaften möglich gemacht hat, nicht aus unserem Gedächtnis löschen. Die moderne

---

<sup>18</sup> Ebd.: S. 120.

<sup>19</sup> Ebd.: S. 124.

<sup>20</sup> Ebd.: S. 127.

<sup>21</sup> Ebd.: S. 129.

Naturwissenschaft ist damit so mächtig, dass man sie kaum vergessen oder wegerfinden kann; sie könnte nur verloren gehen, wenn die gesamte Menschheit physisch vernichtet würde, nur dann wäre ein zyklischer Verlauf der Geschichte denkbar. Wenn sich aber die Menschen nicht aus dem Griff der immer weiter voranschreitenden modernen Naturwissenschaft befreien können, dann ist auch der zielgerichtete Verlauf der Geschichte mit all seinen vielfältigen sozialen und wirtschaftlichen Konsequenzen prinzipiell nicht mehr rückgängig zu machen<sup>22</sup>.

Einige dieser sozialen Erscheinungen wurden schon erwähnt. Fukuyama stellt sich nun die Frage, ob diese zielgerichtete Geschichte, die durch die moderne Naturwissenschaft geprägt ist, auch zur liberalen Marktwirtschaft führt. Warum kommt es zu einem Sieg des Kapitalismus? Das System des Kapitalismus hat sich bei der Entwicklung und beim Einsatz von Technik als weitaus effizienter erwiesen als planwirtschaftliche Systeme. Es passte sich sehr viel schneller und leichter wechselnden Anforderungen einer weltweiten Arbeitsteilung unter den Bedingungen einer postindustriellen Gesellschaft an. Während die zentrale Planwirtschaft ihren kapitalistischen Konkurrenten noch ins Zeitalter der Kohle, des Stahls und der Schwerindustrie folgen konnte, tat sie sich weitaus schwerer im Übergang zum Informationszeitalter<sup>23</sup>. Wissenschaftliche Forschung und technische Innovation gedeiht am besten in einer Atmosphäre der Freiheit, in der die Menschen für die Neuerungen zudem belohnt werden. Im Rahmen der zentralen Planwirtschaft ist es nicht gelungen, Investitionen rational zu planen oder neue Technologien erfolgreich für den Produktionsprozess nutzbar zu machen. Dies ist nur durch freien Wettbewerb und die Preisbestimmung durch die Märkte als Art des "feedbacks" möglich. Schließlich unterminiert die zentrale Planung auch das überaus wichtige menschliche Kapital der Arbeitsmoral, da dem Menschen keine persönlichen Arbeitsanreize geboten werden<sup>24</sup>. Fukuyama kommt zu dem Schluss, es hätte sich kein anderer Weg als der des Kapitalismus mit seinem ökonomischen Wettbewerb und der freien Preisbestimmung durch die Märkte als erfolgreich erwiesen. Doch sind rein soziale und ökonomische Interpretationen der Geschichte unvollständig und unbefriedigend.

Anhand einiger Beispiele erläutert Fukuyama, dass autoritäre Regime prinzipiell besser geeignet sind, eine wirklich liberale Wirtschaftspolitik zu betreiben, ungestört von Umverteilungsbestrebungen, die das Wachstum hemmen würden<sup>25</sup>. Es besteht aber ein unbestreitbarer Zusammenhang zwischen wirtschaftlicher Entwicklung und liberaler Demokratie; das ist augenfällig, wenn man sich in der Welt umsieht. Doch der

---

<sup>22</sup> Ebd.: S. 135.

<sup>23</sup> Ebd.: S. 141.

<sup>24</sup> Ebd.: S. 143.

<sup>25</sup> Ebd.: S. 179f.

Zusammenhang ist komplizierter, als es auf den ersten Blick scheinen mag. Die Logik der modernen Naturwissenschaft und des dadurch vorangetriebenen Industrialisierungsprozesses weist in der Sphäre der Politik nicht in eine einzige Richtung, wie es in der Sphäre der Ökonomie der Fall ist. Die liberale Demokratie ist mit der hochentwickelten Industriegesellschaft vereinbar, und sie wird von den Bürgern vieler hochindustrialisierter Staaten bevorzugt. Es scheint jedoch keinen notwendigen Zusammenhang zwischen dem wirtschaftlichen Entwicklungsstand und dem politischen System zu geben<sup>26</sup>. Der Mechanismus, der unserer zielgerichteten Geschichte zugrunde liegt, kann genauso gut in eine bürokratisch-autoritäre Zukunft führen wie in eine liberale. Die Entscheidung für die Demokratie fällt nicht allein aus ökonomischen Motiven. Wir werden deshalb nach anderen Gründen für die weltweite demokratische Revolution suchen müssen.

### **Der Sieg der Demokratie**

Was steht also für die Menschen auf dem Spiel, wenn sie sich wie in Spanien, Argentinien, Ungarn oder Polen von der Diktatur befreien und eine liberale Demokratie errichten? In gewisser Weise ist die Antwort eine rein negative, die nur die Fehler und Ungerechtigkeiten der alten politischen Ordnung betrifft: Die Menschen wollen die verhassten Obristen oder Parteibonzen aus dem Weg räumen, von denen sie unterdrückt wurden, oder sie wollen frei atmen können ohne dauernde Angst vor willkürlicher Verhaftung. Wer in Ländern wie den früheren Ostblockstaaten lebt, hofft auf den westlichen Wohlstand, da Kapitalismus und Demokratie in den Augen vieler Menschen eng miteinander verbunden sind. Wie wir gesehen haben, ist jedoch Wohlstand ohne Freiheit sehr wohl möglich; Spanien, Südkorea oder Taiwan sind auch unter autoritären Regimen wirtschaftlich aufgeblüht. Und doch war den Bürgern all dieser Länder der Wohlstand nicht genug. Jeder Versuch, das menschliche Grundmotiv, das hinter den liberalen Revolutionen des späten 20. Jahrhunderts und auch hinter allen Revolutionen, die sich im 19. Jahrhundert im Gefolge der Französischen und der Amerikanischen Revolution ereignet haben, steckt, als rein ökonomisches darzustellen, ist prinzipiell unvollständig. Der von den modernen Naturwissenschaften postulierte Mechanismus ist und bleibt eine letztlich unbefriedigende Teilerklärung für den historischen Prozess. Freiheitliche Regierungsformen haben ihre eigene Anziehungskraft: Wenn der Präsident der Vereinigten Staaten oder der französische Präsident

---

<sup>26</sup> Ebd.: S. 181.

Freiheit und Demokratie preisen, dann tun sie das um der Werte selbst willen, und ihre Worte scheinen überall auf der Welt Widerhall zu finden<sup>27</sup>.

Wenn wir verstehen wollen, warum das so ist, müssen wir auf Hegel zurückgreifen. Hegel stellt uns einen zweiten Mechanismus für das Verständnis des historischen Prozesses zur Verfügung, dieser Mechanismus beruht auf dem „Kampf um Anerkennung“. Fukuyama bestreitet nicht, dass die Frage berechtigt ist, ob die von ihm vorgestellte Interpretation von Alexandre Kojève Hegel gerecht wird oder ob es sich nicht eher um ein Ideengemisch handelt, das mehr von Kojève enthält als von Hegel<sup>28</sup>. Kojève nimmt bestimmte Elemente aus Hegels Denkgebäude, wie etwa den Kampf ums Anerkanntsein und das Ende der Geschichte, und rückt sie ins Zentrum, was Hegel so vermutlich nicht getan hätte. Es wäre wohl eine wichtige Aufgabe, den ursprünglichen Hegel richtig zu verstehen, Fukuyama geht es aber nicht um Hegel in Reinform, sondern um Hegel, wie er von Kojève interpretiert wird, oder vielleicht um einen neuen, synthetischen Philosophen namens Hegel-Kojève. Wenn wir uns im folgenden auf Hegel beziehen, beziehen wir uns in Wahrheit auf Hegel-Kojève, und wir interessieren uns mehr für die Ideen als für die Philosophen, die sie ursprünglich entwickelt haben.

In Hegels Menschenbild ist der Mensch frei und nicht determiniert, er kann seine eigene Natur im Lauf des historischen Prozesses selbst erschaffen. In der *Phänomenologie des Geistes* beschreibt Hegel einen primitiven „ersten Menschen“, der zu Beginn der Geschichte lebt und dessen philosophische Funktion von der des „Menschen im Naturzustand“ bei Hobbes, Locke oder Rousseau nicht zu unterscheiden ist. Wie bei seinen Vorgängern ist auch bei Hegel der „erste Mensch“ das Urbild eines menschlichen Wesens, das jene grundlegenden Eigenschaften besitzt, die bereits vor der Schaffung der zivilen Gesellschaft und vor Beginn des historischen Prozesses existieren. Hegels „erster Mensch“ hat mit dem Tier bestimmte natürliche Grundbedürfnisse wie Nahrung, Schlaf und Unterschlupf gemeinsam, sowie vor allem das Bedürfnis nach Erhaltung des eigenen Lebens<sup>29</sup>. Der Mensch strebt aber von Beginn an danach, von anderen als Mensch anerkannt werden, er verlangt nach Anerkennung um ihrer selbst willen, ist also von Anfang an ein „soziales Wesen“. Die fundamentale, identitätsstiftende Eigenschaft des Menschen ist seine Fähigkeit, für diese Anerkennung anderer sein Leben zu riskieren. So führt die Begegnung des „ersten Menschen“ mit anderen Menschen zu einem leidenschaftlichem Kampf, in dem beide Parteien ihr Leben riskieren, um den Gegner zur Anerkennung ihrer selbst zu zwingen.

---

<sup>27</sup> Ebd.: S. 204.

<sup>28</sup> Ebd.

<sup>29</sup> Ebd.: S. 207.

Der Mensch ist ein durch und durch außengeleitetes und soziales Tier, aber seine Geselligkeit führt nicht zu einem friedlichen Zusammenleben, sondern zu einem leidenschaftlichen Prestigekampf auf Leben und Tod<sup>30</sup>. Dieser endet in einer Herr-Knecht Beziehung, da sich einer der beiden aufgrund seines Selbsterhaltungstriebes dafür entscheiden wird, lieber ein Leben als Sklave zu führen, als seinen gewaltsamen Tod zu riskieren und sich daher dem anderen unterwirft.

Bei Hegel ist der Mensch nicht von materieller oder animalischer Natur bestimmt, sondern seine Menschlichkeit besteht gerade in der Fähigkeit seine animalische Natur zu überwinden, d.h. er ist nicht nur in Hobbes' formaler Bedeutung frei von physischem Zwang, sondern in dem metaphysischen Sinn frei, dass er von der Natur absolut nicht determiniert ist. Der Mensch ist also fähig, echte moralische Entscheidungen zu treffen<sup>31</sup>.

Der Mensch hat zwar eine animalische Seite, ist aber nachweislich in der Lage, in einer Weise zu handeln, die seinen Trieben absolut widerspricht. Er tut dies nicht, um einen höheren Trieb zu befriedigen, sondern gewissermaßen allein um des Widerspruchs willen. Aus diesem Grund spielt die Bereitschaft, im reinen Prestigekampf sein Leben zu riskieren eine so große Rolle. Denn indem der Mensch sein Leben aufs Spiel setzt, beweist er, dass er gegen seinen mächtigsten und wichtigsten Trieb, den Selbsterhaltungstrieb handeln kann. Fraglich ist jedoch, ob nicht auch dies durch einen weiteren Instinkt erklärbar wäre, da sich unter Umständen jedes menschliche Verhalten von der Psychologie und Anthropologie, die wiederum auf Biologie und Chemie aufbauen, erklären lässt. Hegel und sein Vorgänger Kant waren sich bewusst, was für eine Bedrohung die modernen Naturwissenschaften für die Möglichkeit der menschlichen Wahlfreiheit bedeuten. Fukuyama ist der Ansicht, Kant hätte mit seinem großen Werk *Kritik der reinen Vernunft* letztlich das Ziel verfolgt, mitten im Ozean des menschlichen Kausalitätsprinzips eine „Insel“ abzugrenzen, um auf philosophisch exakte Weise die moralische Wahlfreiheit des Menschen in der Welt der modernen Physik zu sichern. Hegel hätte die Existenz einer Insel anerkannt, die sehr viel größer und geräumiger sei, als Kant es sich vorgestellt hatte<sup>32</sup>. Für Hegel ist die Freiheit nicht nur ein psychologisches Phänomen, sondern der Kern dessen, was den Menschen zum Menschen macht. Die Freiheit in diesem Sinne steht in diametralem Gegensatz zur Natur.

Der Begriff Anerkennung wurde allerdings nicht von Hegel erfunden. Er ist vielmehr so alt wie die politische Philosophie des Westens. Gemeint ist damit stets ein ausgesprochen vertrauter Zug der menschlichen Persönlichkeit. Im Verlauf von über 2000 Jahren hat sich

---

<sup>30</sup> Ebd.: S. 208.

<sup>31</sup> Ebd.: S. 211.

<sup>32</sup> Ebd.: S. 213.

kein verbindlicher Wortgebrauch für das psychologische Phänomen des „Strebens nach Anerkennung“ herausgebildet. Platon sprach von *Thymos* oder Beherztheit, Machiavelli vom Verlangen des Menschen nach Ruhm, Hobbes von Stolz oder Ruhmsucht, Rousseau von *amour-propre*, Alexander Hamilton von der Liebe zum Ruhm, James Madison von Ehrgeiz und Friedrich Nietzsche bezeichnete den Menschen als das „Tier mit den roten Wangen“. All diese Begriffe beziehen sich auf jene Vorstellung des Menschen, dass den Dingen ein Wert beigemessen werden müsse – zuerst natürlich ihm selbst, dann auch den anderen Menschen und Dingen in seiner Umgebung. Dieser Teil der Persönlichkeit ist der Ursprung von Gefühlen wie Stolz, Zorn oder Scham. Er ist nicht auf Verlangen einerseits oder Vernunft andererseits zu reduzieren. Das Bedürfnis nach Anerkennung ist der spezifisch politische Teil der menschlichen Persönlichkeit. Es treibt die Menschen dazu, dass sie sich anderen gegenüber durchsetzen wollen, und führt dadurch in den Zustand, den Kant die „ungesellige Geselligkeit“<sup>33</sup> genannt hat. Es überrascht nicht, dass viele politische Philosophen das zentrale Problem der Politik darin sahen, das Verlangen nach Anerkennung zu bändigen oder zu zügeln, so dass es der gesamten politischen Gemeinschaft zu Gute kommen würde. In der Tat ist die Zähmung des Verlangens nach Anerkennung so gut gelungen, dass wir bürger moderner, egalitärer Demokratien dieses Verlangen nach Anerkennung in uns selbst oft gar nicht mehr als das erkennen können, was es ist<sup>34</sup>.

Eine erste ausführliche Analyse des menschlichen Strebens nach Anerkennung findet sich in Platons *Politeia*: In einem Gespräch mit Glaukon und Adeimantos erläutert der Philosoph Sokrates dort das Modell der Drei-Teilung der menschlichen Seele in einen begehrenden, verlangenden Teil, einen erkennenden, vernunftgeleiteten Teil und in *Thymos*. Dieser Teil steht nach der Darstellung Platons in einer Beziehung zu dem Wert, den man sich selbst beimisst. Er bezeichnet also das, was wir heute „Selbstachtung“ nennen. Platons *Thymos* ist der psychologische Sitz des Hegelschen Strebens nach Anerkennung<sup>35</sup>.

Der Begriff *Thymos* bezeichnet eine Art angeborenen Gerechtigkeitssinn und ist damit auch der psychologische Ort von Tugenden wie Selbstlosigkeit, Moral, Aufopferung, Mut und Ehrbarkeit. *Thymos* ist aber auch eine Form menschlicher Eigensucht. Menschliches Verhalten lässt sich oft auch dann, wenn wirtschaftliche Motive unterstellt werden, auf eine Form des thymotischen Verlangens nach Anerkennung zurückführen. So zum Beispiel das Streben nach Reichtum, das sich nach Adam Smith sehr viel besser durch *Thymos* erklären lässt als durch rein physische Bedürfnisse.

---

<sup>33</sup> Vgl. S. 5 dieser Arbeit.

<sup>34</sup> Fukuyama: Das Ende der Geschichte, S. 230.

<sup>35</sup> Ebd.: S. 233.



So sind demnach auch Armut und Mangel, zumindest in den meisten Regionen der Welt, keine absoluten, sondern relative Begriffe, die sich aus der Bedeutung des Geldes als Wertsymbol ergeben. Fukuyama behauptet, wer die thymotische Komponente der sogenannten wirtschaftlichen Motive nicht erkenne, interpretiere die Politik und den historischen Wandel von Grund auf falsch<sup>36</sup>. So werde beispielsweise die Ursache von Revolutionen häufig in Armut und Mangel gesehen. Man glaube, je größer Armut und Mangel seien, desto größer sei auch das revolutionäre Potential. Tocqueville habe jedoch in seiner Analyse der französischen Revolution gezeigt, dass gerade das Gegenteil der Fall gewesen sei. In den drei oder vier Jahrzehnten vor der Revolution erlebte Frankreich ein beispielloses Wirtschaftswachstum, zugleich führte die Monarchie eine Serie gut gemeinter, aber schlecht durchdachter liberaler Reformen durch. Am Vorabend der Revolution waren die französischen Bauern wohlhabender und unabhängiger als ihre Standesgenossen in Schlesien oder Ostpreußen. Dennoch wurden die Bauern zum Zündstoff der Revolution, weil sie in der allgemeinen Liberalisierung des politischen Lebens im ausgehenden 18. Jahrhundert ihren relativen Mangel viel schärfer wahrnahmen und ihren Zorn deutlicher ausdrücken konnten, als die Menschen in Preußen. Fukuyama behauptet gestützt auf empirische Untersuchungen, in unserer heutigen Welt seien nur die ärmsten und die reichsten Staaten weitgehend stabil. Da wirtschaftliches Wachstum neue Erwartungen und Forderungen wecke und die Menschen ihre Situation mit wohlhabenden und nicht mit traditionellen Gesellschaften verglichen und dieser Vergleich sie zornig mache, seien erwiesenermaßen die Länder am wenigsten stabil, die sich in wirtschaftlichen Modernisierungsprozessen befänden. Die immer wieder zitierte sogenannte „Revolution der steigenden Erwartungen“ sei ebenso ein thymotisches Phänomen wie eine Revolution, die dem Begehren entspringe<sup>37</sup>. Thymos dürfe aber nicht mit bloßem Verlangen verwechselt werden, auch wenn es häufig als dessen Verbündeter in Erscheinung trete.

Revolutionäre Situationen können nur entstehen, wenn sich Menschen bereit finden, ihr Leben und ihre Sicherheit für ein bestimmtes Ziel zu riskieren. Der Mut dazu stammt aus dem thymotischen Teil der Seele. Der verlangende Mensch, der *homo oeconomicus*, wird stets eine interne Kosten-Nutzen-Analyse anstellen, die ihm immer einen Grund dafür liefern wird, sich mit dem System zu arrangieren. Nur der thymotische Mensch, der Mensch des Zorns, der eifersüchtig über seine eigene Würde und die seiner Mitmenschen wacht wird bereit sein, sich einem Panzer oder einer Mauer von Soldaten entgegenzustellen.

---

<sup>36</sup> Ebd.: S. 245.

<sup>37</sup> Ebd.: S. 246.

Es gibt somit eine moralische Seite des Menschen, die ständig das Selbst und die Mitmenschen bewertet. Allerdings gibt es keinen Grund anzunehmen, dass alle Menschen sich selbst als *gleich* mit ihren Mitmenschen einschätzen. Eher würden sie versuchen, als anderen Menschen *überlegen* anerkannt zu werden. Im Folgenden wird der Begriff *Megalothymia* das Verlangen bezeichnen, anderen Menschen gegenüber als überlegen anerkannt zu werden. Das Gegenteil *Isothymia* bezeichnet das Verlangen, als den Mitmenschen gleichwertig anerkannt zu werden<sup>38</sup>. Der Begriff Thymos kann sich demzufolge auch als Verlangen nach Dominanz äußern. Aus der Logik der Anerkennung folgt das Streben nach *allgemeiner Anerkennung*, d.h. der Imperialismus. Megalothymia kann als Synonym für die „Suche nach Ruhm“ verstanden werden. Machiavelli beispielsweise betrachtete das Verlangen nach Ruhm als einen grundlegenden Wesenszug des Menschen. Er sprach der „gemischten Republiken“ die Fähigkeit zu ein gewisses Maß an Freiheit zu verwirklichen, wenn der thymotische Ergeiz des Fürsten und der aristokratischen Elite durch das thymotische Verlangen des Volkes nach Unabhängigkeit ausgeglichen werde<sup>39</sup>. Der moderne Liberalismus versuchte schließlich die Megalothymia gänzlich zu überwinden. Die klassische Aristokratie war die soziale Verkörperung der Megalothymia und zugleich jene Gesellschaftsklasse, der der moderne Liberalismus den Krieg erklärte. Krieg war für die Lebensweise der Aristokraten von zentraler Bedeutung. Er ist aber, wie wir alle wissen, „wirtschaftlich suboptimal“. Daher war es viel geschickter, den aristokratischen Krieger von der Eitelkeit seines Ehrgeizes zu überzeugen und ihn in einen friedfertigen Geschäftsmann zu verwandeln, dessen Tätigkeit seiner eigenen Bereicherung und der seiner Mitmenschen diene<sup>40</sup>.

Die Verfasser der *Federalist-Papers* sahen in der amerikanischen Verfassung ein Mittel Thymos nicht zu unterdrücken, sondern in sichere, ja produktive Bahnen zu lenken. Der demokratische Prozess „entschärft“ also gewissermaßen Thymos.

Bei vielen liberalen Denkern führte es zu Unbehagen, das Verlangen nach Anerkennung so aus der Politik zu verbannen bzw. zu entschärfen. Nach C.S. Lewis beispielsweise bestanden die modernen Gesellschaften in der Folge nur noch aus „Menschen ohne Rückgrat“. Menschen, die nur Verlangen und Vernunft kannten und denen das stolze Selbstwertgefühl fehlte, das in früheren Zeiten der Kern der menschlichen Existenz gewesen war<sup>41</sup>. Der wohl größte und wortgewaltigste Verfechter von Thymos in der Moderne ist Friedrich Nietzsche. Für ihn ist das Wesen des Menschen nicht sein Verlangen oder seine

---

<sup>38</sup> Ebd.: S. 254.

<sup>39</sup> Ebd.: S. 256f.

<sup>40</sup> Ebd.: S. 258.

<sup>41</sup> Ebd.: S. 261.

Vernunft, sondern sein Thymos. Der Mensch ist vor allem ein wertendes Geschöpf, er ist das „Tier mit den roten Wangen“, das die Wörter „gut“ und „böse“ aussprechen kann. Für Nietzsche ist es nicht das zentrale Problem, welche Werte die Menschen schaffen, den es gibt „Tausend und ein Ziele“, nach denen die Menschen streben. Jedes Volk dieser Erde hat seine eigene Sprache des Guten und Bösen, die das Nachbarvolk nicht versteht. Das Wesen des Menschen liegt im Akt des Schätzens selbst, in der Zuweisung eines Wertes für sich selbst und der Forderung nach Anerkennung dieses Wertes<sup>42</sup>.

Auf dieser Grundlage lässt sich der historische Prozess anders interpretieren – nicht als Geschichte der modernen Naturwissenschaften oder der Logik der wirtschaftlichen Entwicklung, sondern eher als Erscheinen, Wachsen und Untergang der Megalothymia<sup>43</sup>.

In unserer modernen Welt ist der Begriff Megalothymia negativ besetzt und gilt als moralisch überwunden und durch zwei andere Aspekte ersetzt: erstens durch ein neues Aufblühen des verlangenden Teils der Seele, das als durchgehende Ökonomisierung des Lebens in Erscheinung tritt und zweitens durch eine allgemeine Isothymia, d.h. das Verlangen von den Mitmenschen als gleichwertig anerkannt zu werden. Das Verlangen nach Anerkennung ist also in Form von Isothymia nach wie vor überall vorhanden. Fukuyama stellt sich nun die Frage, ob wir es hier mit einer unerwarteten Folge des Versuchs zu tun, einen Grundzug der menschlichen Natur zu unterdrücken, der sich nicht unterdrücken lässt. Oder aber, ob es ein höheres Verständnis des Liberalismus gibt, das die thymotische Seite der menschlichen Persönlichkeit zu erhalten sucht, statt sie aus der Politik zu verdrängen. Er kommt zu dem Schluss, in der Tat gäbe es ein solches höheres Verständnis des Liberalismus. Um dies zu erkennen müssen wir nun zu Hegel und seiner historischen Dialektik zurückkehren, in der der Kampf um Anerkennung eine Schlüsselrolle spielt. Wir betrachten jetzt also wieder die Herr-Knecht-Beziehung, die aus dem Prestigekampf des „ersten Menschen“ hervorgegangen war.

Der Herr verlangt nach Anerkennung durch andere Menschen, d.h. nach Anerkennung seines Wertes und seiner menschlichen Würde durch ein anderes Individuum, das ebenfalls Wert und Würde besitzt. Seine Tragödie besteht darin, dass er sein Leben im Kampf für die Anerkennung durch einen Sklaven riskiert, der es nicht wert ist, ihn anzuerkennen. Er befindet sich in einem dauernden Kreislauf brutaler Schlachten, um sein Leben gegen andere

---

<sup>42</sup> Vgl. *Friedrich Nietzsche: Zur Genealogie der Moral*, a.a.O., 2. Abhandlung 8, S. 305ff.

<sup>43</sup> *Fukuyama: Das Ende der Geschichte*, S. 263.

Herren zu verteidigen. Dies ist zwar zutiefst menschlich, aber eine ewige Wiederholung, weshalb der Herr nicht der Motor des geschichtlichen Fortschritts sein kann<sup>44</sup>.

Der Knecht dagegen wird nicht als menschliches Wesen anerkannt. Er wird als Werkzeug zur Befriedigung der Bedürfnisse des Herrn behandelt. Deshalb verlangt der Knecht nach Veränderung. Während seiner erzwungenen Arbeit für den Herrn wandelt sich das Motiv seiner Arbeit. An die Stelle der Furcht vor Strafe treten immer deutlicher Pflichtbewusstsein und Selbstdisziplin, der Knecht entwickelt eine Art von Arbeitsmoral und lernt seine animalische Seite zu unterdrücken. Noch wichtiger ist, dass der Knecht durch seine Arbeit wahrzunehmen beginnt, dass er als menschliches Wesen in der Lage ist, die Natur zu verändern. Er benutzt Werkzeuge, stellt mit diesen neue Werkzeuge her und entwickelt auf diese Weise Techniken. Durch Wissenschaft und Technik entdeckt der Knecht, dass er die Natur im ganzen verändern kann, nicht nur seine physische Umwelt, sondern auch sich selbst. Während er für den Herrn arbeitet, wird ihm bewusst, dass er als menschliches Wesen zu freier, schöpferischer Tätigkeit fähig ist. Diese potentielle Freiheit des Knechts ist historisch viel bedeutungsvoller als die tatsächliche Freiheit des Herrn<sup>45</sup>. Der Herr ist frei, er genießt seine Freiheit auf eine unmittelbare und unreflektierte Weise, indem er tut und verbraucht, was ihm beliebt. Der Knecht dagegen entwickelt nur die Idee der Freiheit, sie drängt sich ihm als Ergebnis seiner Arbeit auf. In seinem eigenen Leben ist er nicht frei, zwischen seiner tatsächlichen Situation und seinem Freiheitsgedanken besteht eine gewaltige Kluft. Der Knecht ist deshalb philosophischer, er muss Freiheit erst abstrakt betrachten, bevor er in Wirklichkeit in ihren Genuss kommt. Er muss die Prinzipien der freien Gesellschaft erst erfinden, bevor er in ihr leben kann. Indem er über seine Lage und über die abstrakte Idee der Freiheit nachdenkt, entwirft der Knecht versuchsweise mehrere Versionen der Freiheit, bevor er die richtige findet. Diese vorläufigen Versionen bezeichnen Hegel und Marx als Ideologien<sup>46</sup>, als Gedankengebäude, die keine eigene Wahrheit besitzen, aber einen wichtigen Teil der Realität reflektieren, der Realität von Herrschaft und Knechtschaft. Die Ideologien enthalten zwar einen Keim des Freiheitsgedankens, dienen aber zugleich dazu, den Knecht mit seiner Realität der fehlenden Freiheit zu versöhnen. Die wichtigste Ideologie der Knechte ist das Christentum, von Hegel als die „absolute Religion“ bezeichnet - nicht aufgrund von Ethnozentrismus, sondern aufgrund der objektiven historischen Beziehung zwischen der christlichen Lehre und der Entstehung liberaler demokratischer Gesellschaften in Westeuropa. Sie führt direkter als alle anderen zur Verwirklichung von Gesellschaften, die auf Freiheit und

---

<sup>44</sup> Ebd.: S. 269.

<sup>45</sup> Ebd.: S. 271.

<sup>46</sup> Ebd.

Gleichheit beruhen. Im Christentum ist der Mensch frei – nicht frei im formalen Sinn wie bei Hobbes, d.h. frei von äußerem Zwang, sondern moralisch frei in seiner Wahl zwischen richtig oder falsch. Das christliche Freiheitsverständnis hat die universale Gleichheit der Menschen zur Voraussetzung, aber aus anderen Gründen als bei den Liberalen der auf Hobbes und Locke zurückgehenden Tradition. Hobbes und Locke gründen ihren Glauben an die menschliche Gleichheit auf die gleiche natürliche Ausstattung. In Lockes Staat ist Gleichheit eine Art Chancengleichheit. Christliche Gleichheit basiert dagegen auf der Tatsache, dass alle Menschen gleichermaßen fähig sind, eine moralisch begründete Wahl zu treffen<sup>47</sup>. Der Beitrag des Christentums zum historischen Prozess bestand also darin, dass es dem Knecht diese Vision der menschlichen Freiheit eingab und ihm zeigt, in welchem Sinne alle Menschen Würde besitzen. Aber gleichzeitig ist es eine neue Form der Sklaverei, der Unterwerfung unter einen selbst geschaffenen Gott. Die letzte große Ideologie der Knechte führte ihnen vor Augen, wie menschliche Freiheit sein sollte. Das Christentum zeigte dem Knecht zwar keinen gangbaren Weg aus seiner knechtischen Existenz, aber es ermöglichte ihm, sein Ziel klarer zu sehen. Das Ziel ein freies, selbständiges Individuum zu werden, dessen Freiheit und Selbständigkeit von allen Menschen allgemein und gegenseitig anerkannt werden. Für Hegel erfordert die Vervollständigung des historischen Prozesses nur noch die Säkularisierung des Christentums, d.h. die Übertragung des christlichen Freiheitsgedanken in das alltägliche Leben. Dieser Schritt erfordert noch einen blutigen Krieg, den Selbstbefreiungskampf des Knechts von seinem Herrn<sup>48</sup>.

Dieser Schritt geschah für Hegel durch die Französische Revolution, die die liberale Gesellschaft als ein wechselseitiges und gleiches Übereinkommen zwischen den Bürgern einander anzuerkennen begründete. Der liberale Staat ist rational, weil er die wetteifernden Forderungen nach Anerkennung auf der einzig möglichen, gemeinsamen Basis versöhnt – auf der Basis der Identität des einzelnen als menschliches Wesen. Der liberale Staat ist notwendig universal, d.h. er bietet allen Bürgern Anerkennung, weil sie menschliche Wesen sind, und nicht, weil sie einer bestimmten nationalen, ethischen oder rassischen Gruppe angehören. Und der Staat muss insofern homogen sein, als er eine klassenlose Gesellschaft hervorbringt, die auf der Abschaffung der Unterscheidung zwischen Herren und Knechten beruht. Die Rationalität des liberalen Staates wird ferner durch die Tatsache deutlich, dass er sich ganz bewusst auf offene und veröffentlichte Prinzipien gründet. Die Autorität des Staates erwächst damit nicht aus uralten Traditionen oder aus den dunklen Tiefen des religiösen Glaubens, sondern ist Ergebnis einer öffentlichen Diskussion, in deren Verlauf die Staatsbürger sich

---

<sup>47</sup> Ebd.: S. 272.

<sup>48</sup> Ebd.: S. 274.

über die Bedingungen einigen, unter denen sie zusammenleben wollen. Fukuyama fragt nun inwiefern sich sagen lässt, dass die moderne liberale Demokratie universell alle menschlichen Wesen anerkennt<sup>49</sup>. Die liberale Demokratie gewährt und schützt die Rechte der Menschen. Ab einem bestimmten Alter erhält jeder Mensch das Recht, sich an der Regierungsgewalt zu beteiligen. Er kann dies durch die Wahrnehmung seines Wahlrechts aber auch aktiv durch die Übernahme eines politischen Amtes tun. In der liberalen Demokratie schafft die öffentliche Selbstregierung die Unterscheidung zwischen Herren und Knechten ab, jeder hat mindestens das Recht auf Teilhabe an der Rolle des Herrn. Die Herrschaft nimmt die Form der Veröffentlichung von demokratisch beschlossenen Gesetzen an. Gesetze sind universal geltende Regeln, durch die der Mensch bewusst über sich selbst herrscht. Die Anerkennung wird gegenseitig, indem Staat und Volk einander anerkennen. Dies geschieht dann, wenn der Staat seinen Bürgern Rechte gewährt und die Bürger einwilligen, die Gesetze des Staates zu befolgen. Die einzige Einschränkung der Rechte ergibt sich, wenn sie in sich widersprüchlich werden, d.h. wenn die Wahrnehmung eines Rechts die Ausübung eines anderen Rechts beeinträchtigt.

Der universale, homogene Staat, der am Ende der Geschichte in Erscheinung tritt, ruht auf den beiden Säulen der Ökonomie und der Anerkennung<sup>50</sup>. Wie bereits gezeigt wurde, gibt es keine rein ökonomische Begründung für die Demokratie. Die Entscheidung für die liberale Demokratie wird um der Anerkennung willen getroffen und nicht um der Begierde willen, sie wurzelt also im thymotischen Teil der menschlichen Seele, nicht, wie die Entfaltung der Naturwissenschaften, im begehrenden Teil. Die ökonomische Entwicklung schafft aber Bedingungen, die diese Entscheidung wahrscheinlicher machen. Zum einen begreifen die Knechte das Konzept der Herrschaft und entwickeln in der Folge den Gedanken der Freiheit in Form knechtischer Ideologien, die sie zu dem Ergebnis führen, dass die vernunftgeleitete universale Anerkennung nur in einer liberalen Gesellschaftsordnung möglich ist. Zum zweiten hat der Bedarf an umfassender Bildung eine stark nivellierende Wirkung. Alte Klassenbarrieren werden zugunsten einer allgemeinen Chancengleichheit abgerissen, die wirtschaftlichen Prozesse schaffen also *de facto* Gleichheit, noch bevor diese *de jure* erreicht ist. Das Streben nach Anerkennung ist so gesehen der „missing link“ zwischen liberaler Ökonomie und liberaler Politik<sup>51</sup>.

---

<sup>49</sup> Ebd.: S. 280.

<sup>50</sup> Ebd.: S. 283.

<sup>51</sup> Ebd.: S. 285.

**„Der universale und homogene Staat stellt die letzte Staatsform der menschlichen Geschichte dar, weil er den Menschen vollkommen befriedigt!“ (Kojève)**

### **Kritik an Fukuyama:**

An diese natürlich stark komprimierte Darstellung des äußerst umfassenden Buches von Francis Fukuyama möchte ich nun einen kleinen kritischen Diskurs zu seinen Thesen anschließen. Da sich mein Referatspartner, Herr Martin Kaul in seiner Arbeit zu Fukuyama bereits intensiv mit den eher politik- und geschichtswissenschaftlichen Kritikern, wie beispielsweise Samuel P. Huntington und vielen anderen auseinandergesetzt hat, möchte ich dies an dieser Stelle nicht noch einmal tun. Auch die Frage, inwieweit die obige These Kojèves zutreffend ist und Marktwirtschaft und liberale Demokratie den Menschen tatsächlich vollkommen befriedigen wird zum einen von Fukuyama selbst im letzten Teil seines Buches<sup>52</sup> kritisch diskutiert und wurde auch von Martin Kaul in seiner Arbeit behandelt. Ich möchte mich daher nun auf einen eher philosophischen Diskurs beschränken und unter anderem die Interpretation Hegels, die Fukuyama seinem Buch zugrunde legt kritisch betrachten.

Otto Pöggeler fasst im Nachwort zu seinem Vortrag „Ein Ende der Geschichte? Von Hegel zu Fukuyama?“ an der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften einige Kritiken zum Werk Fukuyamas zusammen, die im Anschluss an seinen Vortrag auf der 366. Sitzung der Akademie am 16. Juni 1993 in Düsseldorf im Kreis der anwesenden Professoren diskutiert wurden.

Zunächst stelle sich die Frage, ob Geschichte im diskutierten Zusammenhang als eine Entwicklung des „objektiven“ Geistes verstanden werden solle und ob dann von dieser Entwicklung gesagt werden solle, dass sie an ein Ende gekommen sei oder überhaupt nicht an ein Ende kommen könne. Im Anschluss an Hegel ließe sich gegebenenfalls fragen, ob diese Entwicklung ausgelaufen sei in einer Erstarrung, nämlich in jene bürgerliche Gesellschaft mit ihren Voraussetzungen, welche die Lebensbedürfnisse der Menschen in einer nicht mehr umstrittenen und nicht mehr geschichtlich-offenen Weise befriedige. Der Zusammenbruch der sozialistischen Staaten liege dann nicht primär im Zusammenbruch einer Ideologie; vielmehr sei die Ideologie zusammengebrochen, weil die zugrundeliegende Wirtschaftstheorie der Wirtschaft einer modernen Gesellschaft nicht gerecht geworden sei. Das Ende der Geschichte

---

<sup>52</sup> Vgl. Teil V des Buches „Der letzte Mensch“, S. 383-446.

falle dann schon auf den Zeitpunkt, wo die wirtschaftliche Konkurrenz zwischen der westlichen und der östlichen Ordnung begonnen habe<sup>53</sup>.

Eine Anspielung an Hegel könne bei Fukuyama darin gesehen werden, dass seine Zeitdiagnostik zwei Institutionen für unüberholbar halte. Diese Institutionen hätten sich weltweit durchgesetzt und würden nun der ideologischen Auseinandersetzung entnommen. Das sei einmal der Markt, der die Umsetzung der Naturwissenschaften in Technik und Lebenserleichterung aufnehme und selber verwissenschaftlicht werden könne. Dazu komme die Demokratie, die das Anerkennungsbedürfnis der Menschen stille, weil sie ihnen zugestehe, ihre individuelle oder gruppenmäßige Würde und Selbstachtung durchzusetzen. Hegel habe die konstitutionelle Monarchie in ihren Grundprinzipien für unüberholbar gehalten. Wenn Fukuyama Ähnliches für die genannten Institutionen reklamiere, bleibe zu fragen, ob er dafür (in der Nachfolge von Leo Strauss) auf Konstanten des Menschen und der Natur überhaupt zurückgreife oder (mit Kojève) eine Teleologie der Geschichte beanspruche. Zeige nicht die Abwehr eines möglichen japanischen Alternativmodells, dass die Festlegung der Geschichte auf ein Ende etwas Normatives sei?

Es wird zudem darauf hingewiesen, dass die Geschichte sich heute tatsächlich im Rahmen einer Weltgesellschaft abspiele. Dafür sei nicht etwa der Zusammenbruch der sozialistischen Systeme verantwortlich, sondern vielmehr habe die Technik die Welt zusammengeschlossen – auch zu einer Kommunikationsgemeinschaft, in der jedes Ereignis überall präsent gemacht werde. Fukuyama verbinde diesen neuen und irreversiblen geschichtlichen Schritt mit Hegels Begriff jener bürgerlichen Gesellschaft, die der Bedürfnisnatur des Menschen gerecht werden solle. Das aber sei eine normative These. Mit ihr sollten „fundamentalistische“ Strömungen (im Islam, nach Fukuyama auch in der jüdischen Tradition) zurückgedrängt und ausgeschaltet werden. Eine zureichende Anthropologie zeige aber, dass diese Weltgesellschaft kein Weltstaat sein könne. Sie müsse vielmehr in einem Pluralismus unterschiedliche Identitätsbildungen zur Geltung kommen lassen. Dieser Pluralismus gehöre zur Geschichte im Rahmen einer Weltzivilisation, und Geschichte in diesem Sinne beginne erst jetzt. Die These vom Ende der Geschichte verkenne diesen notwendigen Pluralismus. Fukuyama werde der Geschichte nicht gerecht, weil schon sein Begriff von Kultur und von Religion defizitär sei<sup>54</sup>.

Außerdem wird nach dem Status der Rede vom Ende der Geschichte gefragt. Wenn Moral in „Anerkennung“ gegründet werde, dann sei Anerkennung entweder eine empirisch

---

<sup>53</sup> *Otto Pöggeler*: Ein Ende der Geschichte? Von Hegel zu Fukuyama, Vorträge an der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Opladen: Westdeutscher Verlag, 1995, S. 29.

<sup>54</sup> Ebd.: S. 30.



aufweisbare These oder ein ethisches Datum, das als solches immer umstritten bleibe. Solle das Ende der Geschichte im Hegelschen Sinn das Resultat eines Prozesses sein, in der dauerhafte Determinanten sich in einer optimalen Form erfolgreich durchsetzen? Oder sei eine Einsicht in die Menschenwürde leitend, die sich in ihrer ethischen Plausibilität weltweit durchsetze, aber als eine geschichtliche Errungenschaft immer gefährdet bleibe und gerade so in der Geschichte zu bewähren sei?

All diese durchaus sachentsprechenden Fragen finden bei Fukuyama keine klaren Antworten, nicht einmal der Spielraum für solche Fragen wird offengehalten. Doch lässt Fukuyama sich nicht endgültig festlegen, wie der Schluss seines Buches zeigt. Dort nimmt er das Bild vom Wagen der Geschichte auf, doch werden diese Wagen zu einem „Wagentreck“. Mit vielen Wagen fährt die Geschichte mit ihren Gesellschaften und Kulturen in die erstrebte „Stadt“ ein: Einige Wagen fahren zweispännig, andere bleiben bei einem Lager in der Wüste stehen oder im Gebirge stecken. Einige Wagen werden von Indianern angegriffen und zerstört, andere verirren sich oder bleiben mit müde gewordenen Reisenden liegen. Manche fahren auf Nebenstrecken, aber sie müssen feststellen, dass über das letzte Gebirge nur eine einzige Passstraße führt. Die große Mehrheit der Wagen nähert sich jedoch langsam der Stadt, und die meisten erreichen sie auch<sup>55</sup>. Bezeichnend ist, wie Fukuyama diese Wagen der Geschichte schildert: sie sind verschieden gebaut und mannigfaltig bemalt, aber alle haben „vier Räder“. Die optimale Lösung, wie die Technik sie gewinnen kann, wird auch für die Wagenfahrt der Geschichte beansprucht. Fukuyama setzt aber seine Fragezeichen hinter Kojèves Auffassung, inzwischen würden so viele Wagen in die Stadt einfahren, „dass jeder vernünftige Beobachter zugestehen müsse, dass es immer nur eine einzige Reise und nur ein einziges Ziel gegeben hat.“<sup>56</sup> Nach Fukuyama ist trotz „der in jüngster Zeit zu beobachtenden weltweiten Revolution“ zweifelhaft, ob wir den Punkt, den Kojève erreicht sieht, wirklich erreicht haben. „Wir wissen noch nicht mit Bestimmtheit, ob alle Wagen sich tatsächlich in dieselbe Richtung bewegen. Und für den Fall, dass die meisten Wagen schließlich in dieselbe Stadt einfahren, können wir nicht mit Sicherheit sagen, dass den Menschen auf den Wagen die neue Umgebung auf Dauer gefallen wird. Vielleicht werden sie nach einiger Zeit zu einer neuen, noch weiteren Reise aufbrechen.“<sup>57</sup> Man kann nicht daran zweifeln, dass der Empiriker und Politikberater hier noch einmal die Ausrichtung auf Naturdeterminanten und technisch vollendete Lösungen relativiert: sie könnte zu einem begrenzten Geschichtsraum gehören<sup>58</sup>.

---

<sup>55</sup> Fukuyama: Das Ende der Geschichte, S. 446.

<sup>56</sup> Ebd.

<sup>57</sup> Ebd.

<sup>58</sup> Pöggeler: S. 31.

Hegel hat nach langem Widerstreben akzeptiert, dass die Revolutionen seiner Zeit über den Wiener Kongress ein Europa mit fünf Großmächten hervorbrachten. Über diesen Mächten steht nach Hegel kein Prätor, doch folgen sie alle der gleichen Struktur, nämlich der korporativen Repräsentation oder konstitutionellen Monarchie, der Verbindung des alten agrarischen, bäuerlich-adeligen Elements mit jener Tendenz zur Selbstverwaltung, wie sie sich in den Gewerbe- und Handelsstädten Europas entfaltete. In Nebenbemerkungen hat Hegel nicht ausgeschlossen, dass dieses Europa einmal untergehen werde. Die Mächte, die sich an seinen Flügeln entfaltet hätte, würden dann die Führung bekommen: Russland und Amerika. Doch müsste Russland über das agrarische und despotische Element hinaus die bürgerliche Gesellschaft entfaltet haben. Der amerikanische Weg westwärts müsste an sein Ende gekommen sein, und die bürgerliche Gesellschaft dort müsste sich in einem Staat stabilisiert haben. Das aber heißt, dass Hegel auch für diese ferne Zukunft jene Struktur beansprucht, die sich zu seiner Zeit durchsetzte. Diesen wirklichen Hegel kennt Fukuyama so wenig wie Joachim Ritters Anknüpfung an ihn<sup>59</sup>. Die Akzentuierung der „bürgerlichen Gesellschaft“ und ihrer Voraussetzungen wurde von Ritter für bestimmte Strömungen der kontinentaleuropäischen Philosophie durchgesetzt. Ritters Analysen erreichten jedoch England und Amerika kaum. Auch die unterschiedlichen Weisen, wie etwa Hans-Georg Gadamer, Paul Ricoeur oder Foucault Heideggers Anliegen fortführten, wurden nicht aufgenommen. Heidegger wird mit Nietzsche und dann mit dem Faschismus zusammengestellt. So kann der Hegelianismus oder Pseudohegelianismus die überlegen Geschichtsdiagnostik geben<sup>60</sup>. Doch bleibt es nicht bei der Weise, wie etwa seinerzeit der Pater Fessard in wirkungsmächtigen Schriften Frankreich und Europa von Hegel her retten wollte. Weder die bloße Konzentration auf die emanzipierende Arbeit im Kommunismus noch das Festhalten der Herrschaft im Faschismus könne der Weg sein, vielmehr lehre Hegel eine dritte Lösung zwischen diesen Extremen. Für Fukuyama bleibt eine einzige Lösung, eben die liberale Revolution, siegreich.

Des weiteren wird kritisiert, dass Fukuyama auch die Frage, ob Hegel Religion durch Philosophie zu überholen suchte, nicht diskutiert. Diese Frage sei für ihn durch eine konsequente Säkularisierung entschieden. Schon in den französischen Übersetzungen wird Hegels „Knecht“ in der gleichen Weise wie Nietzsches „Sklave“ benannt. So kann Religion als eine Ideologie erscheinen, die aus dem Ressentiment des Unterlegenen entsteht, aber mit ihrem Gleichheitsversprechen heute realistisch eingelöst werden kann. Es kann kein Zweifel bestehen, dass die Begriffe von Kultur, von Kunst und von Religion bei Fukuyama defizitär

---

<sup>59</sup> Ebd.

<sup>60</sup> Ebd.

sind. Die Kultur bleibt vor allem ein Phänomen im Kampf um die beste Konditionierung für die effizienteste Wirtschaft. Dazu wird angemerkt, eine Erörterung des Zusammenhangs von Kultur und Religion sei offensichtlich nicht vorgesehen gewesen<sup>61</sup>. Doch bleibe festzuhalten, dass es für den Theologen ein Ende der Geschichte erst am Jüngsten Tage gebe. Alle Versuche, vorzeitig ein Ende auszurufen, seien vergeblich gewesen. Methodisch verknüpfe Fukuyama hier eine empirische Momentaufnahme unreflektiert mit grundsätzlichen Überlegungen zu einem Amalgam, das nicht überzeugen könne.

Bei Fukuyama gebe es weder eine Religiosität, die ein Gericht über das menschliche Tun erwarten könnte, noch gebe es Werke und Taten, die mit geschichtlichen Ereignissen verknüpft sind. Die verengende Konzentration auf die Problematik der „bürgerlichen Gesellschaft“ erwarte nur noch eine Struktur, die endlich im Alltag der Menschen durchbricht. Das so beginnende „Posthistoire“ sei dann allerdings nicht mehr die Geschichte, die ja weiblich und voller Geheimnisse und Abgründe sei, sondern ein kaltes Neutrum<sup>62</sup>. Man müsse sich aber fragen, ob mit dieser modischen Rede auch nur das Problem des Aufbrechens der Technik angemessen verstanden werden könne. Sicherlich müsse man das Sichdurchsetzen der Technik aus der abendländischen Geschichte verstehen und könne dabei sowohl auf die griechische Philosophie und Wissenschaft wie auf die Entmythisierung der Welt im jüdisch-christlichen Glauben verweisen. Hatten die Chinesen wie die Araber aber nicht Vorstöße im wissenschaftlichen Bereich aufzuweisen, von denen Europa nur lernen konnte und lernen kann? Die entscheidende Frage sei freilich, ob die Chinesen nicht trotz dieser Vorstöße vor einem bestimmten Punkt der Verwissenschaftlichung und Technisierung des Lebens stehen geblieben seien. Nehmen die Japaner jedoch nicht etwas Europäisches auf, wenn sie sich der Technik bemächtigen? So offensichtlich der äußerlich-geschichtliche Zusammenhang sei, könnten es doch auch „natürliche“ Konstanten sein, die den Menschen und damit auch die Japaner zur Technik hinführen, mag diese Technik historisch sich wo auch immer zuerst durchgesetzt haben. Die natürlichen Grundlagen könnten dann aber in unterschiedlichen Weisen geschichtlich modifiziert und weitergeführt werden. So verdeckten sowohl die Rede von Strukturen und Konstanten wie der fixierende Blick auf das erste historische Aufbrechen mehr als sie erschlossen und erklärten<sup>63</sup>.

Man könne zudem die Frage stellen, ob Fukuyamas Auffassungen nicht eine Variante der Konvergenz-Theorie seien, die in den sechziger Jahren behauptete, getrennte Welten wie Ost und West müssten aufgrund der gemeinsamen, irreversiblen Entwicklung von

---

<sup>61</sup> Ebd.: S. 33.

<sup>62</sup> Ebd.: S. 34.

<sup>63</sup> Ebd.

Wissenschaft und Technik zu einem Einklang finden. Ohne Ausblick auf das, was bei den Menschen gleich oder doch vergleichbar sei, gebe es keinen Zugang zur Geschichte. Ohne diesen Ausblick blieben nur nebeneinanderliegende Welten, die allenfalls ästhetisch aufgenommen werden könnten. Das Vergleichbare werde von Fukuyama aber voreilig in der naturwissenschaftlich-technischen Zivilisation gefunden. In der so entstandenen Theorie bleibe die historische Verankerung ein äußerliches Beiwerk, das über Beliebigkeiten nicht hinauskomme. In der Tat fällt auf, dass Fukuyama noch 1984 in der Rezension eines Buches über Breshnev der Sowjetunion etwa im Sinne der Konvergenz-Theorie eine ähnliche Dynamik wie dem Westen zuschrieb<sup>64</sup>. Binnen weniger Jahre kam er dann offenbar zu der Überzeugung, der zusammenbrechenden Sowjetunion auch einen falschen Weg nachweisen zu können. Diesem Deutungsansatz fiel dann die Gunst der Stunde zu, die neue Schlagworte brauchte oder alte Schlagworte in ein neues Licht stellte.

Abschließend lässt sich festhalten, dass es Francis Fukuyama zweifelsohne gelungen ist, ein überaus interessantes, aufschlussreiches und richtungsweisendes Buch zu schreiben. Ob seine These, die ideologische Entwicklung der Menschheit habe mit den weltweiten liberalen Revolutionen des ausgehenden 20. Jahrhunderts ihren Endpunkt erreicht, richtig oder falsch ist, wird sich nie abschließend beurteilen lassen. Die weiter fortschreitende Ereignisgeschichte wird aber sicherlich Hinweise dazu liefern, ob die Ideen- oder Ideologieggeschichte in der Verwirklichung der freien Marktwirtschaft und der liberalen Demokratie tatsächlich ihren End- und Höhepunkt erreicht hat oder ob der Wagentreck nicht doch nach einiger Zeit zu einer neuen, weitergehenden Reise aufbrechen wird. Fukuyama ist es in jedem Fall gelungen, den Blick von der bloßen Abfolge dieser Einzelereignisse zu lösen und auf die großen, dahinterliegenden Zusammenhänge zu fokussieren, ohne dabei völlig von der historischen Wirklichkeit abstrahieren zu müssen. Gerade die Einordnung der vielen historischen Fakten verleihen seinem Werk seine Überzeugungskraft. Man kann wohl mit Recht behaupten, dass es ihm gelungen ist, eine umfassende Universalgeschichte im Sinne Kants zu schreiben, in der jedoch notwendigerweise nicht jedes Einzelereignis seinen Platz finden kann. Das Ende der Geschichte steht auch bei Fukuyama nicht für den Anbruch eines vollkommenen Systems, sondern für das Ausscheiden jeder anderen Alternative. Die Diskussionen und Kritiken zu seinen Thesen werden vermutlich nie abschließend behandelt werden können, aber es wird spannend bleiben zu beobachten, ob die Geschichte seine These bestätigen oder widerlegen wird.

---

<sup>64</sup> *Francis Fukuyama*: Rezension zu Robert Byrnes (Hrsg.): *After Brezhnev*, in: *American Spectator* 17, Nr. 4 (April 1984), S. 35ff.

**Literatur:**

- *Anderson, Perry*: Zum Ende der Geschichte, Rotbuch Verlag, 1993.
- *Braudel, Fernand*: Schriften zur Geschichte 1, Gesellschaften und Zeitstrukturen, Stuttgart: Klett-Cotta Verlag, 1969.
- *Demandt, Alexander*: Endzeit? Die Zukunft der Geschichte, Berlin: Siedler Verlag, 1993
- *Fukuyama, Francis*: Das Ende der Geschichte – wo stehen wir?, München: Kindler Verlag, 1992.
- *Ders.*: The End of History?, in: The National Interest 16 (Summer 1989), S. 3-18.
- *Ders.*: Reply to My Critics, in: The National Interest 18 (Winter 1989/1990), S. 21-28.
- *Fuller, Timothy/Satter, David/Stove, David/Will, Frederick L.*: More Responses to Fukuyama, in: The National Interest (Fall 1989), S. 93-100.
- *Huntington, Samuel P.*: No Exit – The Errors of Endism, in: The National Interest 17 (Fall 1989), S. 3-11.
- *Kimball, Roger*: Francis Fukuyama & the end of history, in: <http://www.newcriterion.com/archive/10/feb92/>, 05.05.2004.
- *Lembeck, Karl-Heinz*: Geschichtsphilosophie, Freiburg, München: Alber, 2000.
- *Lukacs, John*: Die Geschichte geht weiter, München: Südwest Verlag, 1992.
- *Maier, Hans/Denzer, Horst (Hrsg.)*: Klassiker des politischen Denkens 1, Von Plato bis Hobbes, München: C.H. Beck Verlag, 2001.
- *Dieselben*: Klassiker des politischen Denkens 2, Von Locke bis Max Weber, München: C.H. Beck Verlag, 2001.
- *Massing, Peter/Breit, Gotthard (Hrsg.)*: Demokratie-Theorien, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, Band 424, 2003, S. 13-37.
- *Pöggeler, Otto*: Ein Ende der Geschichte? Von Hegel zu Fukuyama, Vorträge G 332 an der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Opladen: Westdeutscher Verlag, 1995.
- *Rohbeck, Johannes*: Technik-Kultur-Geschichte, Eine Rehabilitierung der Geschichtsphilosophie, Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 2000.
- *Rohbeck, Johannes/Nagl-Docekal, Herta (Hrsg.)*: Geschichtsphilosophie und Kulturkritik, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2003.